



DOI 10.24917/20841043.8.1.5

ARGUMENT
BIENNIAL PHILOSOPHICAL JOURNAL

Vol. 8 (1/2018) pp. 65–81
e-ISSN 2084–1043 p-ISSN 2083–6635

Przyptywy i odpływy liberalizmu

Piotr BARTULA*

ABSTRACT

Ebbs and flows of liberalism: In choosing this subject, I have subscribed to the assumption that political history takes turns, not unlike the alternating rhythms of social change. It turns from faith to the mirage of earthly salvation; from an eschatological war to the susceptibility toward acquiescence; and from ideological animation to the cynical contests for power and one's own self-seeking interests. According to this premise, the ideo-political construction of a liberal micro-history is curtailed by the growth and withering — the ebb and flow — of the proclivity to freedom.

KEYWORDS

liberalism; democracy; ideology; Aleksander Trzaska Chrzęszczewski; economy

* Dr hab., adiunkt, Instytut Filozofii, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie. E-mail: piotr.bartula@uj.edu.pl.

WPROWADZENIE

Na użytek obranego tematu przyjmuję założenie, że historia społeczno-polityczna toczy się w przemienным rytmie falowania nastrojów społecznych: od wiary w miraż ziemskiego zbawienia i wojnę eschatologiczną, po dążenie do poddaństwa; od podniecenia moralno-ideologicznego, po cyniczną walkę o władzę i interesy. Historia nie polega więc na wydostawaniu się form ustrojowych, lecz jest zamknięta w powtarzających się cyklicznie rytmach przyływu i odpływu ideologii, którym towarzyszy najpierw wzrost i upadek tendencji wolnościowych, a następnie wzrost i upadek tendencji despotycznych. Formy ustrojowe nie reprezentują zatem jakiegoś politycznego dobra lub zła, ale są jedynie, jak zresztą wszystkie instytucje polityczne, „lepszymi lub gorszymi przewodnikami dla pewnych prądów wpływających z głębin życia politycznego i społecznego” (Trzaska Chrząszczewski, 1930: 58)¹.

Wyobrażenia doskonałego ustroju i marzenia o dostąpieniu Królestwa Bożego na ziemi mają realne znaczenie w okresach przyływu ideologii. Wówczas to ludzie są skłonni upatrywać w polityce siłę demoniczną i zbawczą oraz oddawać życie za idee głoszone przez charyzmatycznych (pozornie lub rzeczywiście) przywódców. Jednak sens tych idei nie ma nigdy wartości logicznej, lecz wyczerpuje się w funkcji pobudzania społeczeństwa do bezpośredniej akcji politycznej. Wraz z opadaniem fali rewolucyjnych namiętności ujawnia się nędza ideologicznych obietnic. Okazuje się wtedy, iż idee — jako pożyteczne kłamstwa — używane były do celów władczych wyznaczanych sobie przez polityczne elity i podsuwane masom w celu aktywizowania ich w walce o władzę. Następuje odpływ ideologii.

DWA POJĘCIA IDEOLOGII

Pojęcie ideologii funkcjonuje w historii politycznej w dwóch znaczeniach. W okresie przyływu jest to zespół skumulowanych poglądów, wierzeń, utopii, mitów, znacząco formujących psychikę narodów, społeczności, towarzystw, całych formacji społeczno-kulturowych. W tym znaczeniu ideologia jest wszechogarniającym systemem rozumienia rzeczywistości, wyznawanym z pasją i mającym na celu całkowite przekształcenie dotychczasowego sposobu życia. Takie całkowite zaangażowanie się w ideologię żywi się na ogół pragnieniem zadośćuczynienia głębokim uczuciom moralnym i religijnym w formie politycznej. W tym sensie ideologia to rodzaj świeckiej religii, hołdującej zasadom romantycznej etyki przekonań przeciwstawnej realistycznej etyce odpowiedzialności.

¹ W swoim tekście podążam śladem tego mało znanego polskiego myśliciela. Aleksander Trzaska Chrząszczewski był autorem dwóch ważnych w okresie międzywojennym książek: *Od sejmowładztwa do dyktatury* (Trzaska Chrząszczewski, 1930) oraz *Przyływy i odpływy demokracji* (Trzaska Chrząszczewski, 1939).

Stymulowane w ten sposób działanie polityczne tworzy zawsze sytuacje ryzykowne, graniczne i problematyczne. Polityk ideologicznego przyptywu, wierzący, iż przymusza go do tego sumienie, czyni złe środki jeszcze gorszymi lub dobre jeszcze lepszymi. To samo uczucie popychać może go na drogę terroru politycznego, z poczuciem słuszności pozwala zabijać i poniżać innych, ale może też wzmacniać dążenia do życia czystego moralnie oraz obrony wydziedziczonych i przegranych.

Nawiasem mówiąc, ideologia rozumiana jako świecka religia jest przeciwieństwem koncepcji Karola Marksa, wedle którego była ona jedynie odzwierciedleniem klasowo motywowanych interesów materialnych. Jednak nawet na gruncie marksizmu dałoby się chyba uzasadnić tezę, że w fazie przyptywu idee oddzielają się niejako od bazy, tocząc między sobą „podniebną” walkę, aby potem ponownie zostać użyte w funkcji ekonomicznych interesów podmiotów klasowej walki i zdemaskowane jako ich nadbudowa polityczna, religijna, prawna, filozoficzna. W okresie zaś odpływu idee stają się wyłącznie narzędziami działania grup władczych; są wówczas sztucznie wytwarzane i podtrzymywane jako legitymizacja władzy. W realnej i dynamicznej historii ideologia w pierwszym znaczeniu staje się z czasem ideologią w drugim znaczeniu. Inspirujący mnie Aleksander Trzaska Chrząszczewski twierdził, iż w okresie przyptywu masy chronią się pod skrzydła konkretnej ideologii i dają jej trwałe oparcie, podnoszą do godności celów i dążeń wielkich prądów społecznych, a potem okazuje się, że „wszelkie idee są tylko ideologicznymi przestłonami irracjonalnej woli, która w odwiecznej walce elit społecznych posługuje się w zależności od czasu i miejsca najskuteczniejszą ideologią dla opanowania władzy” (Trzaska Chrząszczewski, 1939: 79)².

LEKCJA CHRZĄSZCZEWSKIEGO

Warto przyjrzeć się objaśnieniom przyptywu ideologii demokratycznej w ujęciu patrona niniejszego eseju. Brzmiały one bowiem nader współcześnie. Za sprawcę przyptywu i zarazem wroga publicznego numer jeden nowożytności uznawał on Jean-Jacques’a Rousseau, jej politycznym egzekutorem był natomiast Karol Marks ze swoim niezwykłym talentem do nadawania walce politycznej charakteru manichejskiego. Pod wpływem optymistycznej koncepcji natury ludzkiej oraz fikcji moralno-prawnej umowy społecznej, przyjętej jako obowiązujący dogmat kulturowo-polityczny naszych czasów, nastąpił potężny wzrost dążeń mas do emancypacji, do niejasno pojętej wolności, równości i braterstwa. Charakterystyczny jednak i być może nawet ważniejszy z punktu widzenia realnych skutków nowożytnego przyptywu ideologii był fakt, że reakcja obrońców

² Szersze omówienie poglądów tego autora przedstawiłem w książce pt. *Liberalizm u kresu historii* (Bartula, 2011).

dawnego porządku została oparta na obiektywnie im wrogim systemie idei. Usiłując zaktywizować masy po swojej stronie, dawna elita spotęgowała jedynie znaczenie i impet ruchów masowych z ich socjalnymi roszczeniami. W dążeniu do powstrzymania tendencji wywrotowych usiłowano (z powodzeniem) przejąć postulaty rewolucyjne w sferę instytucjonalną: zbudować takie państwo, w którym zapanuje ład społeczny, ponieważ, jak mówił Otto Bismarck, „robotnik nie będzie miał już więcej powodów do skargi” (Trzaska Chrzęszczewski, 1939: 63). Konstatował zatem Chrzęszczewski narodziny nowej, obowiązującej po dziś dzień, formuły politycznej demokratycznego państwa socjalnego. Co za tym idzie, podjął nader udaną próbę wyznaczenia przebiegu rozwoju demokracji socjalnej, która przechodząc przez liczne kryzysy, musi dojść do dyktatury. Powstaje nowy ustrój, który Chrzęszczewski nazywa „parlamentem rządzącym”. Jest to ustrój, w którym demokracja (ludowładztwo) panuje przez rządzący parlament, ustrój w gruncie rzeczy antywolnościowy. Następuje w nim nieustanny rozrost sektora publicznego, bowiem warstwa polityczna, która prowadzi ciągłą licytację dóbr socjalnych, stanowi coraz bardziej rozbudowaną kastę utrzymywaną z pieniędzy konsumentów polityki: podatników. Największe koszty w tym ustroju ponosi klasa średnia i sektor liberalno-kapitalistyczny. Stawiał zatem Chrzęszczewski tezę wówczas odkrywczą, a dziś brzmiącą jak polityczna herezja, mianowicie: demokracja parlamentarna i liberalny kapitalizm to sprzeczność. „Tylko powierzchowna, naiwna, płaska myśl nowoczesna, która demokracji nie zaznała, lecz dopiero teraz się z nią bliżej zapoznaje, może ją wiązać z ideą wolności i liberalizmem” (Trzaska Chrzęszczewski, 1930: 21).

Demokratyczny ideał sięga ostatecznie bruku, przybierając kształt oligarchii antykapitalistycznie nastawionych spekulantów, którzy w orbitę swoich wpływów wciągają coraz większe obszary życia społecznego. Logika tego ustroju jest bowiem taka, że z jednej strony politycy, chcąc zdobyć poparcie grup wyborców, muszą im gwarantować profity finansowe, równocześnie zatajając koszty ponoszone przez wszystkich obywateli. Z drugiej natomiast strony coraz większa liczba grup interesów próbuje wywierać wpływ na skutecznych w danym okresie polityków kierujących dystrybucją dóbr socjalnych. Chrzęszczewski pisał:

Demokracja jest licytacją, której przedmiotem są wyborcy, a ceną obietnica partii. Licytacja ta prowadzi nieuchronnie do przelicytowania się, ale ponieważ termin płatności nie jest bliski, więc względ ten nie oddziałuje hamująco na licytujących. Parlamentarną demokrację można by przyrównać do przedsiębiorstwa zajmującego się wyrobem gąsienic, które nieci pożary, ażeby rozszerzyć rynek zbytu dla swoich produktów (Trzaska Chrzęszczewski, 1939: 65).

Zaciera się powoli granica między władzą polityczną i gospodarczą, czego skutkiem musi być wzrost etatyzmu. Charakterystyczne, że zjawisku temu

towarzyszy nadaktywność ustawodawcza rządzącego parlamentu. Panuje przekonanie, utrzymywane niekiedy w złej wierze przez demagogów, że każde zło czeka tylko na ustawę, która je zlikwiduje, lub nowy urząd, który się nim zajmie. A w istocie idzie tylko o tworzenie nowych posad, na obsadzenie których będzie miała wpływ efemeryczna wola większości parlamentarnej. Demokratyczny system dryfuje w kierunku państwa rządowych przywilejów. Nadprodukcji ustaw towarzyszy pogłębiająca się erozja idei rządów prawa; powoli powstaje system ustawowego bezprawia:

W ostatnich dziesiątkach lat prawo zostało całkowicie sformalizowane. Najwyższym prawem były postanowienia obowiązujących ustaw państwowych, zatarła się różnica pomiędzy ustawą a rozporządzeniem administracyjnym, albowiem rozporządzenia wydawała wszechwładna delegacja wszechwładnej większości parlamentarnej, która w każdej chwili mogła każdemu rozporządzeniu nadać moc ustawy. A więc już z łona demoliberalizmu rodziły się wszechwładne rządy, które znowu wydawały wszechmocne dekrety i rządziły bez uwagi na postanowienia ustaw i normy moralne pochodzenia pozapaństwowego (Trzaska Chrząszczewski, 1939: 105).

Skutkiem tego jest wchłanianie społeczeństwa cywilnego przez społeczeństwo polityczne; następuje totalna polityzacja życia.

Na tle tego fatalnego systemu korzystniej odbijają się nawet rządy oligarchii, albowiem „rząd oligarchiczny albo arystokratyczny jest zawsze ograniczony logiką swego działania, dąży raczej do utrzymania tej skali etatyzmu, którym można obsadzić urzędy wyłącznie ludźmi zaufanymi” (Trzaska Chrząszczewski, 1939: 72). W demokracji etatyzm nie zna granic. Brak prawa w systemie oligarchicznym jest rekompensowany wewnętrznymi, tkwiącymi w logice tego systemu ograniczeniami władzy. Natomiast logiką demokracji jest brak jakichkolwiek ograniczeń władzy. Wszechwładza demokratyczna bliższa jest, w opinii Chrząszczewskiego, rządowi monopartii totalistycznej lub dyktatury ideologicznej. Niejako mimochodem zauważał on, że forma nieograniczonej demokracji z najwyższą gorliwością broniona jest przez socjalistów. Parlament rządzący bowiem, odwołując się do nienasyconej potrzeby równości ludu, znakomicie maskuje antykapitalistyczną, protekcjonistyczną politykę, która nie byłaby akceptowana w ustroju dyktatorskim. W sposób jednoznaczny przesądzał Chrząszczewski, że demokracja i wolność to rzeczy od siebie tak odległe jak niebo od ziemi, a wolność uczestnictwa we władzy może niszczyć wolność działania jednostki poza zasięgiem jakiejkolwiek władzy. W tym sensie autorytaryzm może chronić wolność indywidualną. Na ten temat pisał anegdotycznie:

Państwo demokratyczne ograniczające obywatela w jego zasadniczych prawach do własności i dorobku, a natomiast pozostawiające mu swobodę wypowiedzania się w prasie i na zgromadzeniach oraz współudział we władzy przez wrzucenie raz na kilka lat kartki wyborczej do urny, postępuje podobnie jak włamywacz, który dostawszy się

do prywatnego mieszkania, zabiera spokojnemu obywatelowi obuwie, zwykłe ubranie, a przez wyjątkową względność pozostawia mu frak i cylinder. Cóż w tym dziwnego, że pokrzywdzony obywatel powiada do państwa: weź frak i cylinder, a zostaw rzeczy codziennego użytku (Trzaska Chrzęszczewski, 1930: 124).

W związku z radykalną krytyką demokracji nieograniczonej Chrzęszczewski odnotował ciekawy i konieczny zwrot w polemicznej sytuacji klasycznej doktryny liberalnej. O ile pierwotnie liberalizm skierowany był przeciwko autokratycznej monarchii, o tyle współcześnie jego wrogiem numer jeden staje się właśnie demokracja; kto wie, czy w interesie dobrze pojętego liberalizmu nie tkwi przymierze z aideologiczną dyktaturą jednostki? Niebezpieczeństwa związane z rozwojem demokratycznego państwa socjalnego w ramach władzy rządzącego parlamentu potęgują się z uwagi na postępujący regres cywilizacyjny, który był spowodowany antychrześcijańskim, racjonalistyczno-materialistycznym przypływem ideologii, penetrującym życie społeczeństw przez cały wiek XIX. Przypływ tej ideologii zniszczył cywilizacyjną warstwę ochronną, w obrębie której demokracja mogła istnieć, nie zagrażając wolności indywidualnej. Zatakowana została religia, ważne elementy monarchii dziedzicznej, zniszczona została i odsunięta od rządzenia warstwa arystokratyczna z jej elitarnymi wartościami, naruszony został ideał podziału władz zarówno w sensie socjologicznym, jak i instytucjonalnym. W konsekwencji skłonność społeczeństwa do ulegania mirażowi politycznych całości, na przykład totalistycznie nastrojonego nacjonalizmu, może nie napotkać żadnych barier kulturowych i wytworzyć dyktaturę partii lub doktryny.

W obliczu tych niebezpieczeństw niedorzecznością jednak byłoby poszukiwanie ratunku w hasłach demokratycznych, we wzmacnianiu pierwiastka demokratycznego społeczeństwa. Dyktatura nie jest bowiem przeciwieństwem demokracji, lecz ostateczną fazą rozwoju jej nieograniczonej formy. Ażeby zatem ucywilizować nadchodzącą nieuchronnie dyktaturę, należy dążyć do odtwarzania instytucji ograniczających jakąkolwiek władzę, do rekonstrukcji instytucji ponaddemokratycznych, takich jak podział władz, dożywotni senat kooptacyjny i duch religijny. Tylko te elementy kultury mogą stanowić antidotum na tyranie mas, tyranie partii czy tyranie dyktatury ideologicznej. Ogólnie rzecz biorąc, chodzi o tworzenie państwa, które funkcjonuje niezależnie od takiej czy innej formy ustrojowej i którego zadaniem ma być ochrona cywilizowanych form życia oraz wolności indywidualnych. Według Chrzęszczewskiego w pewnych warunkach jedynie autorytet i siła państwa są prawdziwymi gwarantami wolności indywidualnych, przy czym autorytetu państwa nic należy mylić z rozszerzaniem władzy rządów. Przeciwnie, wzmocnienie władzy u góry musi być związane z jej liberalizowaniem u dołu.

W gruncie rzeczy Chrzęszczewski opowiadał się za dyktaturą jednostki, o której pisał: „Jest najbardziej skrajną i radykalną formą reakcji przeciwko

najbardziej skrajnym tendencjom niwelacyjnym parlamentarnej demokracji. Dyktatura jawi się jako reprezentacja warstw odsuniętych od władzy, jako łańcuch przyszłego podziału władz” (Trzaska Chrząszczewski, 1939: 222). Jednak nade wszystko ważne jest, żeby tworzyć instytucje państwowe i trwałe zasady postępowania, żeby wodza jako jednostkę podporządkować instytucji wodza.

CZY LIBERALIZM JEST IDEOLOGIA?

W kontekście przywołanych opinii powstaje pytanie, czy liberalizm powinien być rozważany jako rodzaj ideologii, która także podlega prawom przyptywu i odpływu. Argumenty na rzecz odpowiedzi negatywnej są bardziej przekonujące. Autorzy liberalni, bardzo zresztą zróżnicowani w swoich sympatiach politycznych, w żaden sposób nie mieszczą się na przykład w schemacie ideologii jako świeckiej religii. Żaden z nich nie twierdził, że dobrobyt materialny ma być celem historii ludzkości, żaden też nie był bezkrytycznym optymistą-progresistą. Żaden nie uważał polityki za quasi-religię. Przeciwnie, większą część swojego życia i dzieła poświęcili na walkę z nowoczesnymi formami milenaryzmu. Zjawisko zideologizowania polityki wszyscy uważali za niezmierzenie szkodliwe, wielokrotnie groźniejsze od tradycyjnie rozumianej polityki. Charakteryzuje je wąskie rozumienie pojęcia tej ostatniej, pozostawiające poza zakresem działania władzy kategorie dobra i zła, prawdy i fałszu, wiary i ateizmu. W tym sensie liberalizm jest „zaledwie” rodzajem techniki społecznej, sztuką rozwiązywania problemu społecznej i politycznej przemocy, zaś sprawy epistemologiczne, metafizyczne, teologiczne i religijne pozostawia sumieniu indywidualnemu.

Zasługi liberałów w zwalczaniu wszelkich utopii społecznych, oddzieleniu myślenia religijnego od politycznego są bezsporne. Liberalizm podtrzymywał dobrą tradycję empirycznego podejścia do filozofii polityki i społeczeństwa. W tym sensie liberałowie są spadkobiercami klasycznego rozumienia prawdziwości jako sądu zgodnego z rzeczywistością, a nie z przyjętym uprzednio systemem wartości. Zawsze uważali, że domaganie się od filozofii społecznej, aby rozwiązywała zagadnienia, przed którymi z trwogą stawali najwybitniejsi poeci w historii i na które nie znali odpowiedzi metafizycy, jest niepoważne i niebezpieczne. Zakłada bowiem, że techniki społeczne są powoływane do rozwiązywania tego rodzaju quasi-religijnych — a więc nierozstrzygalnych — problemów. O skutkach takiego założenia przekonaliśmy się nieraz w XX wieku. Nie można sobie wyobrazić sytuacji historycznej, kiedy wszyscy ludzie, wszystkie społeczeństwa nagle odkrywają uniwersalną prawdę, na dodatek możliwą do praktycznego zastosowania.

W życiu społecznym — takim, jakie ono jest w rzeczywistości, a nie w pobożnych życzeniach ideologicznych moralistów — zawsze skazani jesteśmy na

błędy i na pewną dozę fałszu. Liberałowie dobrze uświadomili sobie to prawdziwość. Pomimo że dostrzegali ludzkie pomyłki, wiedzieli, że ideologiczne przekonywanie czy przymuszanie do prawdy tylko w małym stopniu może być skuteczne, a w efekcie rodzi totalny bunt przeciwko rozumowi i jego rzecznikom. Stąd też ich niechęć do zaprowadzania jednej prawdy, jednego systemu wartości w życiu społeczeństw. Stawiałoby to bowiem pod znakiem zapytania możliwość istnienia każdego społeczeństwa, nie tylko politycznego. Nie znaczy to oczywiście, że liberalizm pogardza prawdą i głosi „terror relatywizmu”. Wzajemne związki prawdy i wolności bardzo trafnie oddaje odpowiedź Raymonda Arona na pytanie, które wartości ceni najbardziej:

Odpowiedź i to szczerza musiałaby brzmieć: prawdę i wolność, dwa pojęcia według mnie nierozłączne. Myślę, że u podstaw mojego sposobu bycia i myślenia spoczywa miłość do prawdy i wstręt do kłamstwa. Trzeba natomiast być wolnym, by móc wypowiedzieć prawdę. Żadna siła zewnętrzna nie powinna nas krępować (Aron, 1992: 309).

W gruncie rzeczy ogólne deklaracje na rzecz absolutnych wartości i prawdy nie są najważniejsze, nijak się mają do rzeczywistej zdolności widzenia świata takim, jaki on jest, mówienia o nim w sposób jasny i zrozumiały. W efekcie „liberalnego relatywizmu” powstały bowiem piękne miasta i dobrobyt społeczny, podczas gdy mesjanizm absolutnych wartości zniszczył piękne niegdyś miasta i przyniósł tylko nędzę i ludzkie nieszczęście.

Liberalizm od swojego zarania był także przeciwnikiem jakiegokolwiek urządzania społeczeństwa wedle ideologicznego *apriori*, wymierzony był w totalistyczne pokusy pedantycznego organizowania życia i reglamentacji dóbr. Nigdy nie był też skończoną doktryną, a tylko metodą rozumienia zjawisk społecznych. Był raczej sytuacją społeczną, formą, jaką przybrały cywilizowane społeczeństwa na przełomie XIX i XX wieku. Rzecz jasna, z każdej formacji społeczno-kulturowej można wypreparować zespół zasad dla niej podstawowych i nazwać je, w trybie konwencji, ideologią. W tym sensie liberalizm nie był bezideowy, bo opierał się na określonym systemie wartości. Wolność, przedsiębiorczość, odpowiedzialność, zdrowy rozsądek to podstawowe wyznaczniki świata liberalnego. W imię tych właśnie wartości pisarze i aktywiści liberalni podejmowali trud rozpoznawania sytuacji konkretnego, historycznego społeczeństwa i zaradzenie, w możliwym zakresie, złu, jakie dostrzegali. Monteskiusz w imię wolności wysunął ideę podziału władz. Alexis de Tocqueville, widząc zagrożenie, jakie niesie za sobą demokracja, upatrywał w małych stowarzyszeniach samorządnych i ograniczeniu władzy, obojętne do kogo by nie należała (elity czy większości), remedium na ujednolicenie społeczeństwa demokratycznego³.

³ Warto ponownie przytoczyć słowa de Tocqueville’a, który z kasandryczną precyzją ujawnia skryty despotyzm demokratycznej władzy: „Bierze ona w swoje opiekuńcze i potężne dłonie

Odpowiedzią na zagrożenia wynikające z wtargnięcia mas do polityki miało być zachowanie tradycyjnych wartości liberalnych w nowej sytuacji historycznej. Wbrew obiegu opinii liberałowie mieli rozwinięty zmysł historyczny. Rozważali, co i jak można zrobić, aby wartości mogły uzyskać realny wymiar, urzeczywistnić się w prozie życia codziennego.

Nie jest więc trafny zarzut, jakoby liberalizm wyjął ludzi duchowo, chyba że przez działalność duchową utożsamia się wyłącznie z pisanem poezji, filozofowaniem, modleniem. Rzetelna praca, podnoszenie standardu życia, zapewnienie sobie i najbliższemu, a co za tym idzie społeczeństwu, dostatku, jest czymś więcej niż tylko wydatkowaniem mięśniowej energii. Oszczędzanie, budowa fabryk, stanowienie praw, tworzenie instytucji jest czymś więcej niż konsumowaniem.

POMNIK LENINA I IDEOLOGICZNA ZMIENNOŚĆ

Nie trzeba chyba dzisiaj przypominać, że ideologicznym nadsuwerenem minionych czasów przypływu ideologii był niemiecki filozof Karol Marks, głoszący, że ustroj demokracji socjalistycznej jest powszechnie pożądanym i historycznie nieuniknionym. Tezę tę aplikowano polskim studentom *via* podręczniki Oscara Langego, zapomnianego już rzecznika gospodarki planowej socjalizmu. Nie brak i dziś przepowiedni, że krążące nad Europą widmo Marksa jeszcze się ucieleśni, a duch marksizmu — idea postępu, teleologia, krytyka kapitalizmu — pozostanie z nami na zawsze⁴.

W tym wciąż odtwarzającym się przewidywaniu/życzeniu tkwi zapewne odwieczna tęsknota za politycznym ideałem rządów królów-filozofów. Symbolem triumfu elitarnych rządów filozofów i zarazem demokracji ludowej był monumentalny pomnik filozofa Władimira Ilicza Lenina, stojący od 1973 roku w Alei Róż blisko Placu Centralnego w Nowej Hucie, oznajmiający nastanie komunizmu jako końca historii w Polsce. Minęło jednak kilkanaście lat i okazało się, że nastąpił odpływ ideologii i zrazem empiryczny koniec historii pomnika Lenina w Krakowie. 10 grudnia 1989 roku, a więc w roku ogłoszenia przez Francisa Fukuyamę demokratyczno-liberalnego końca historii⁵, pomnik ten został zdemontowany,

każdego człowieka po kolei i ulepiwszy go wedle własnego upodobania, pochyla się z kolei nad całym społeczeństwem. Oplątuje je siecią małych, zawitych, drobiazgowych i jednolitych reguł, których zerwać nie potrafią nawet najoryginalniejsze umysły i najżywotniejsze duchy, chcące wznieść się ponad tłum. Nie łamie woli, lecz ją osłabia, nagina i opanowuje. Rzadko zmusza do działania, lecz zawsze staje na przeszkodzie wszelkiemu działaniu. Nie niszczy, lecz dba by nic się nie rodziło. Nie tyranizuje — krępuje, ogranicza, osłabia, gasi, oghupia i zamienia w końcu każdego człowieka i każdy naród w stado onieśmielonych zwierząt, których pasterzem jest rząd” (Tocqueville, 1976: 470).

⁴ Na ten temat patrz Derrida, 1994 oraz Walicki, 2013: 251.

⁵ Fukuyama stworzył swoją teorię w czasach przypływu „ideologii” liberalnej. (Jak widać, każda triumfująca władza imperialna ogłasza koniec historii, którą sama reprezentuje.) Ogłosił,

a następnie wywieziony do Szwecji. Za 100 tys. koron zakupił go bowiem milioner Big Bengt Erlandsson i przeniósł do swojego ogrodu w Sztokholmie, gdzie „wieczny” niegdyś Lenin służy teraz doczesnemu kapitaliście jako środek do prywatnych celów w posthistorycznym świecie gadżetów i innych pamiątek pozostałych po czasach przyływu komunistycznej ideologii. Na Placu Centralnym natomiast pojawiły się lampy kandelabrowe. W 2004 roku radni miasta Krakowa dopisali do nazwy placu nazwisko Ronalda Regana, niegdyś złego imperialisty i wroga ludu, a potem dobrego demokrata, który pokonał „imperium zła” odgrozione od świata murem berlińskim⁶. Postać Regana symbolizuje zwycięstwo demokratycznego liberalizmu na terytorium Nowej Huty⁷.

że po upadku monarchii dziedzicznej, a potem nazizmu i komunizmu, demokracja liberalna zatriumfowała już raz na zawsze w cywilizowanym świecie. Tym samym historia dobiegła swojego kresu i nastąpił demoliberalny czas wiecznego pokoju. Opinia ta zrobiła zawrotną karierę, mimo że niewiele się różniła od bliźniaczych, quasi-millenarystycznych teorii (na przykład głoszących aryjski koniec historii, który jakoby nastąpił w 1933 roku, czy komunistyczny koniec historii, który w Europie jakoby nastąpił po roku 1945). Trudno oprzeć się dzisiaj podejrzeniu, że miała ona na celu propagandowo-ideologiczne wzmocnienie imperialnej władzy demokratycznej Ameryki. Zwróćmy uwagę, że Fukuyama należał do grona najbardziej wpływowych neokonserwatystów amerykańskich nawołujących do wojny prewencyjnej w Iraku w imię powszechnych jakoby praw ludzkich. Jak wiadomo, 10 lat po ogłoszeniu demoliberalnego końca historii prezydent George W. Bush zaliczył Irak do państw „osi zła” i wydał rozkaz rozpoczęcia inwazji prewencyjnej celem zmiany ustroju w Iraku w imieniu „światowego ruchu demokratycznego”. 9 kwietnia 2003 roku cały świat oglądał zwycięstwo demokracji w Iraku i obalenie pomnika Saddama Husseina. Niezależnie od prawdziwych i urozmaiconych — jawnych i tajnych — celów tej wojny jest oczywiste, że mogła być ona uzasadniona wyłącznie ideologią demokratyzacji Iraku, albowiem światowa opinia publiczna innego niż demokratyczne uzasadnienia przyjąć by nie mogła, a nawet nie potrafiła. Żyjemy bowiem obecnie w okresie przyływu demokratycznej formuły politycznej, legitymizującej dzisiaj rzeczywistość każdą władzę pod każdą szerokością geograficzną. Jak wiemy, w imieniu światowego ruchu demokratycznego prowadzono wojnę w Iraku i zgładzono w Pakistanie Osamę Bin Ladena, demokratyczną wolą mieszkańców uzasadniano powstanie Kosowa, a ostatnio aneksję Krymu.

⁶ Mur ostał zburzony w czasie odpływu ideologii komunizmu przez zgłodniałych towarów mieszkańców NRD, którzy uciekali do świata liberalnego „społeczeństwa konsumpcyjnego”. Uważano, że na Zachodzie nawet śmieci były kolorowe. Zwożone stamtąd puszk po piwie i peps coli były wówczas pożądaną ozdobą niejednej meblościanki, a plastikowe siatki cenionym prezentem imieninowym. Dzisiaj takie same puszk giną w szpetnych estetycznie segregatorach na odpady, a plastikowe siatki kojarzą się bardziej z bezdomnymi „Diogenesami” spod sklepów Biedronki, aniżeli z konsumpcyjnym komfortem współczesnych sybarytów bez ducha. Tak jak przybyły do nas wraz z przyływem idei liberalnych, tak samo znikają na śmietniku historii wraz z jej odpływem.

⁷ Wspomniane wydarzenia wzmacniają przekonanie, iż ideologie końca historii są tylko i wyłącznie przejawem pychy ludzkiego rozumu. Jak się okazuje, z każdego człowieka można ulepić dowolną postać społeczną, dostosowaną do obowiązującej w danym momencie formuły polityczno-ideologicznej; raz będzie to *homo sovieticus*, innym razem *homo oeconomicus*, jeszcze kiedy indziej *homo democraticus* etc. W obliczu ciągłych przyływów i odpływów przeciwstawnych ideologii, pretendujących do powszechnego jakoby obowiązywania, łatwo dowieść relatywności każdego systemu wartości, a nawet zwątpić w samo istnienie natury ludzkiej.

DYGRESJA O MIĘDZYCZASIE USTROJOWYM

Warte uwagi są „momenty” pomiędzy cyklami przyptywu i odpływu ideologii. Z nostalgią możemy przywołać ostatnie dni dekadencji demokracji ludowej i równocześnie latencji demokracji liberalnej. Życie „pomiędzy” epokami i ustrojami, gdy nic „ciekawego” się nie dzieje, stwarza szansę na szczęście prywatne. Hegel nazywał takie okresy pustymi kartami historii: „Okresy szczęścia w dziejach to puste karty historii, ponieważ są to okresy zgody, okresy wolne od przeciwieństw” (Hegel, 1958: 41). Pokolenie dekadencji realnego PRL dobrze poznało praktyczny wymiar anarcho-konserwatywno-liberalno-socjalistycznego międzyczasu bez ideologicznej nadbudowy: barterowe negocjacje z celnikiem czy szaro-czarny rynek towarów wymienianych pomiędzy przemieszczającymi się z miejsca na miejsce liberalnymi nomadami-agorystami.

W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku polskie dyskusje dotyczące liberalizmu toczyły się równolegle z przyptywem ideologii konserwatywnej w Ameryce. Amerykańska rewolucja konserwatywna krytykowała stopniowe odchodzenie od wolnokonkurencyjnego kapitalizmu i ewolucję w kierunku socjaldemokratycznego modelu państwa opiekuńczego. Polscy liberałowie widzieli w niej antycypację korzystnych przemian w Europie Wschodniej. Dostrzegali zalety filozofii oraz praktyki demokratycznego kapitalizmu i promowali na naszym rynku idei koncepcje liberalne. Polski przyptyw ideologii liberalnej miał na celu zawrócić kraj z „drogi do poddaństwa” na szlak kapitalistycznej gospodarki rynkowej.

POLSKIE DIAGNOZY I RECEPTY

W warunkach realnego socjalizmu polscy liberałowie bronili zarówno chrześcijaństwa, jak i liberalizmu. Ich wrogiem była millenarystyczna utopia centralnej gospodarki planowej, która niegdyś, w czasach przyptywu ideologii komunistycznej, opanowała ogromne terytoria i doprowadziła w ramach geopolitycznego fatum do rozbioru Europy przez dwa imperia — Sovieticum i Americanum. Jak wspominają widzowie i uczestnicy tych procesów, wobec tego fatum można było albo się przystosować, albo zginąć.

Wedle dosyć modnej wówczas interpretacji, komunizm reprezentował coś w rodzaju zepsutego naśladownictwa chrześcijaństwa (*perversaimitatio*). Był ideologią, która nadaje nowy wymiar dziejom ludzkości oraz przemienia człowieka⁸. Zasadnicza odmienność komunizmu od dawnych tyranii polegała na tym, że nie wystarczało mu podporządkowanie podbitych społeczeństw terrorem fizycznym, ale koniecznym narzędziem panowania stała się presja określonego światobrazu.

⁸ Na ten temat patrz Besançon, 1997.

W tym duchu pisali dwaj krakowscy filozofowie promujący idee liberalne: Mirosław Dzielski oraz Bronisław Łagowski. Dzielski pisał:

ideologia stawia człowiekowi zbiorowemu „pozaziemskie” cele, odwołując się do rzekomo doskonałej teorii całej rzeczywistości. Podstawowym błędem poznawczym myślenia ideologicznego jest pomieszanie porządku wiary z porządkiem wiedzy. Ludzie opętani przez ideologię wierzą, że wiedzą jak należy urządzić świat, aby stał się dla ludzkości rajem (Dzielski, 2001: 26).

Dla Łagowskiego komunizm był groźny jako nie tyle dyktatura ciemniaków, co raczej prometejsko-mesjańska ideologia zaczadzająca wybitne nawet umysły, które wchłonęły dostarczony im drogą perswazji i strachu światopogląd czy ideologię — świecką religię. Jako świadek tego przyptywu liczył on na rychły odpływ ideologii i wyłonienie się realnego państwa — Lewiatana, wyzwolonego od „władzy” utopii komunistycznej i quasi-millenarystycznych rządów nadrzeczywistości⁹.

Obaj myśliciele sądzili dosyć optymistycznie, że PRL lat osiemdziesiątych odchodzi powoli od nudy ideologicznych rządów. Dla Dzielskiego było to podstawą liberalnego projektu tak zwanego kapitalizmu politycznego, uwłaszczenia nomenklatury w czasie odpływu ideologii komunistycznej. Dla Łagowskiego zaś o wiele ważniejsza była diagnoza głosząca, że w każdych warunkach państwo powinno bronić jednostki przed społeczeństwem. Propagował on idee liberalnej gospodarki i rządów prawa przede wszystkim w kręgu elit partyjno-rządowych (oraz studentów), zaś Dzielski poszukiwał sojuszników w środowiskach zbliżonych do Kościoła oraz w kręgach młodych przedsiębiorców. Dokonał on „niesamowitego” jak na owe czasy, antropologicznego odkrycia, mianowicie że komuniści są ludźmi, z którymi można negocjować z wykorzystaniem argumentacji ekonomicznej. Można im zaproponować oddanie władzy w zamian za pokojowe uwłaszczenie. Dzielski sądził, że chętnie porzucą oni podległość ideologicznej nadrzeczywistości na rzecz „wolności produkowania, która z racji ich uprzywilejowanej pozycji ekonomicznej jest z pewnością w obszarze ich percepcji, mogłaby się im spodobać. A jest to wolność z wielu innych może najfundamentalniejsza” (Dzielski, 2001: 116–117).

Relacje między wolnością gospodarczą, cywilną i obywatelską są nader złożone. Wszystkie te rodzaje wolności były w filozofii Dzielskiego zorganizowane wokół chrześcijańskiej idei wolnej woli, egzystencjalnego aktywizmu oraz metafizycznie ukierunkowanej wolności. Liberalizm w klasycznej tradycji zakwestionował znak równości między ideałem demokratycznym a liberalnym. Są to dwa różne systemy wartości: demokracja to wola większości, liberalizm — prawa jednostki. Z punktu widzenia liberalnej konstytucji wolności pytanie o zakres władzy zawsze było ważniejsze niżeli problem genezy władzy (na przykład

⁹ Na ten temat patrz Łagowski, 1997.

umowa społeczna — wola ludu). Jak mówił Dzielski: „Wolność i demokracja mogą z sobą iść w parze, ale nie muszą”.

ODKRYWANIE EKONOMII

Ludzie okresu odpływu ideologii komunistycznej i „ustrojowego międzyczasu” w Polsce, którzy skłaniali się w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku niejako instynktownie do liberalizmu rozpoznawanego wówczas jako formacja aideo logiczna, muszą przyznać, że przełomem intelektualnym w ich życiu było zetknięcie z nauką ekonomii. Po czasach myślenia życzeniowo-moralistycznego, jakie w PRL zdecydowanie przeważało i przytłaczało rozumowanie czysto ekonomiczne (tak w poczynaniach władz, jak i opozycji), ekonomia objawiła się jako pozbawiona ideologii, fascynująca dyscyplina humanistyki filozoficznej.

Rozumowanie w kategoriach ekonomicznych uczętyło pokory wobec rzeczywistości, a w praktyce było wymierzone w woluntaryzm władzy oraz insurekcyjny patriotyzm części solidarnościowych elit. Uprzytomniało, że przebieg wydarzeń, zachowania społeczne, polityczne decyzje są tylko w części rezultatem świadomych działań ludzkich. Już sama gospodarka nastrocza tak wiele trudności, zawiera tak dużą ilość informacji, że sterowanie nią jest niemożliwe. Zagadnienie wykorzystywania wiedzy rozproszonej w społeczeństwie było w latach osiemdziesiątych nader częstym tematem dyskusji. Argument liberalnych ekonomistów był prosty: każdy planista centralny zadławi się nadmiarem informacji, jakie są praktycznie dostępne jednostkom znajdującym się w konkretnym miejscu i czasie. Wiedzę tę jednostki wykorzystują w ramach wolnego rynku, w ramach gospodarki socjalistycznej zniknie ona raz na zawsze. Gospodarka socjalistyczna to organizacja rządzona przez ludzi słabo i źle poinformowanych, oparta na błędnej koncepcji epistemologicznej.

Oprócz argumentacji teoretycznej polscy liberałowie wykorzystywali również argumenty empiryczne. Podkreślali, że lewica nie zrealizowała swoich podstawowych celów: równości i sprawiedliwości społecznej, poprawy ekonomicznego bytowania szerokich mas. Działo to niczym wyrzut sumienia osłabiający moralną wolę władców PRL.

W ramach liberalnej kontrrewolucji powstał liberalny katechizm, odwołujący się do wartości moralnych. Dowodzono, że w całej sferze gospodarczej bezpośrednia metoda dążenia do własnych celów oznacza pośrednią metodę popierania celów innych (skutecznie możemy dążyć do urzeczywistniania własnych celów wyłącznie przez popieranie celów innych ludzi); że wolna wymiana dóbr rozwiązuje problem współpracy ludzi w sposób etyczny, pozbawiony przemocy; że cywilizacja wymiany, umożliwiając użyteczne wykorzystanie ludzkiej wiedzy, rozwiązuje problem marnotrawstwa; że człowiek nastawiony na zysk realizuje zawarte w biblijnej przypowieści o talentach zalecenie, w jaki sposób należy się zachować

w świecie niedostatku dóbr. Uwierzono, że stosując się do tych zasad, człowiek tworzy obiektywny ład moralno-społeczny oparty na zasadzie wzajemności.

Liberałowie krakowscy, podejmując walkę z gnostycznym konstruktywizmem lewicy, znaleźli sobie — z powodu braku rodzimego kapitału intelektualnego — sojuszników za granicą w osobach Ludwiga von Misesa¹⁰ i Friedricha Augusta Hayeka. Te centralne postaci tamtych czasów są dziś oskarżane o brak zrozumienia kwestii socjalnych. Z tej perspektywy można tylko żałować, że poszukując sojuszu chrześcijańskiego konserwatyzmu i liberalizmu, nie skorzystano z lektury polskiego romantyka Augusta Cieszkowskiego, umiarkowanego chrześcijańskiego konserwatysty, czerpiącego z inspiracji socjalistycznych, ale bliższego ideom liberalnym, potrafiącego łączyć postępowość z zachowawczością, arystokratyzm ducha z filozofią czynu. Nad gmachem założonego w 1887 roku przez Dzielskiego Krakowskiego Towarzystwa Przemysłowego (wydającego periodyk *Kapitalista Powszechny*) mógłby powiewać sztandar z napisem pochodzącym z pism Cieszkowskiego: „Umysłowiec, przeto gardzący dziś przemysłowcem wyszedłby chyba na śmiesznego ubiegłych wieków ciurę”. Albo: „Zapewne rachunek nie stanowi wszystkiego, ale wchodzi we wszystko i wszystkiemu ruch nadaje” (Cieszkowski, 1899: 167)¹¹. Aby znaleźć złoty środek między równością, wolnością i sprawiedliwością, Cieszkowski proponował zastosowanie w praktyce społecznej teorii proporcjonalnego minimum socjalnego. Punktem odniesienia tej koncepcji byli proletariusze, którym się za dobrze w jego czasach nie wiodło.

¹⁰ Mises twierdził, że socjalizmu nie da się zrealizować na całym świecie, bo przynajmniej jeden kraj musi mieć wolne ceny, aby było wiadomo, co ile kosztuje. W poszukiwaniu takiego kraju Mises przemieszczał się najpierw do Wiednia, a potem — uciekając przed przytłumieniem ideologii narodowego socjalizmu — do USA, gdzie również nie znalazł ukojenia wolnorynkowego, bo modelu kapitalistycznego w czystej postaci nigdzie nie ma.

¹¹ Także inny romantyk polski Bronisław Trentowski z całą pewnością był sojusznikiem orientacji liberalnej, bliska mu była idea wolności wyznań, zgromadzeń, druku czy nietykalności osobistej. Dla istnienia cenzury przewidział jeden wyjątek — dyplomację i związaną z nią ochronę tajemnic kraju. Istnieje jeszcze jedna wolność, której obrona przewija się w pracach Trentowskiego. Jest nią wolność „od Kościoła katolickiego”, wynikająca z typowej niechęci liberała do mieszanina autorytetu świeckiego i religijnego oraz przeczulenia na punkcie wolności sumienia (Trentowski, 1974: 582). Według Trentowskiego gwarant wolności tkwi w podziale władz, a nie w referendalnych demohepeningach wyłaniających tak zwaną wolę powszechną. Przez podział władz rozumieć należy coś więcej niżeli tylko sklepienie pałacu państwowego przez napierające na siebie władze: sądową, ustawową i wykonawczą, ale i podział władz socjologicznych. „Rząd jest trojaki: polityczny (urzędnicy), religijny (duchowni) i moralny (patrioci)” (Trentowski, 1974: 584). Dzisiaj mamy jeszcze „rząd plutokratyczny” i „rząd medialny”. Że te „rządy” wzajemnie się nienawidzą, to jest zjawisko nie tylko oczywiste, ale i — z punktu widzenia wolności indywidualnej — pożądane. Dopóki intelektualści pogardzają plutokratami za ich brak kultury, ci zaś intelektualistami jako dziećmi nieznającymi prawdziwego życia — wolność gospodarcza jest zachowana; dopóki kapłan nie wchodzi w kompetencje pięknoducha, a błazen nie chce być kapłanem — wolność myśli nie jest zagrożona; dopóki polityk nie rządzi bohemą, a bohemą polityk — wolność ekspresji i porządek pozostają w zgodzie. Kiedy jedna z tych kast wchłania pozostałe — a z tym właśnie mamy do czynienia — sprawa wolności jednostki w państwie jest zagrożona.

Sugerował taką dystrybucję dóbr gospodarczych i edukacyjnych, która byłaby dla nich — a tym samym i dla całego systemu społecznego przyszłej Europy — korzystna i bezpieczna. Realizując postulaty rzeczników wolności pozytywnej, miała ona złagodzić skłonności rewolucyjne u ludzi pokrzywdzonych przez los i — we własnym mniemaniu — przegranych. Nastąpić musi według filozofa pogodzenie wolnego rynku z dobrem wspólnym — i to wewnątrz zarówno wspólnot narodowych, jak i ponadnarodowych. Wieścił on czas zgody między leseferyzmem i interwencjonizmem państwowym, który będzie praktykowany w całym Królestwie Bożym Zjednoczonej Europy, a potem w Globalnym Królestwie Bożym. Oczywiście wskutek ciągłych przeobrażeń w dziedzinie podstawowych potrzeb człowieka minimum socjalne będzie zmieniać wciąż swoją treść, gdyż to, co za dawnych czasów było zbytkiem, dla nowszych pokoleń jest już potrzebą, a nawet socjalnym prawem. W myśl zasady proporcjonalnego minimum nierówności ekonomiczne winny być tak ułożone, aby w systemie maksymalizowania minimalnego dobrobytu pozostawało to z korzyścią dla najbardziej poszkodowanych przez los. Zdziwiłby się zapewne modny w naszych czasach John Rawls, odnajdując u Cieszkowskiego swoją pierwszą i drugą zasadę sprawiedliwości. Proporcjonalne minimum nie powinno jednak oznaczać praw socjalnej pewności dla „ofiar” prywatno-rynkowego kapitalizmu, jak chcieli i chcą nadal liberalni socjaliści, a tylko — i aż — czasowe i warunkowe ich wspomaganie celem włączenia starych i nowych proletariuszy do systemu kapitalizmu ludowego, otwierającego — zgodnie z zasadą postępowego i liberalnego konserwatyzmu — powszechny dostęp do prywatnej własności. Tylko to umożliwi „powolnym znojem i wytrzymałością proletariuszy na kapitalistów i właścicieli zamieniać”, a nie skazywać ich na pobyt w socjalnych klatkach trwałej dysfunkcji społecznej. W ten sposób powstanie powszechny kapitalizm ludowy¹².

NARASTAJĄCY AUTOSCEPTYCYZM LIBERALIZMU

Obserwacja współczesnej rzeczywistości rodzi w środowisku liberalnym wątpliwości i pytania. Czyżby nie mieli racji Mises i Hayek, będący zwolennikami aprioryzmu ekonomicznego, a miała ją szkoła historyczna, przecząca istnieniu niezmiennych praw ekonomii, a uwypuklająca kulturowe i narodowe jej uwarunkowania? Aprioryczne reguły popytu i podaży realizują się przecież z różnym skutkiem w różnych kulturalnych niszach i tradycjach narodowych. Dzisiaj możemy empirycznie potwierdzić, że inaczej gospodarują pracownicy Chińczycy,

¹² Na ten temat zob. Cieszkowski, 1899: 172. Również inne wysuwane przez autora *Ojciec Nasz* projekty mogły się stać intelektualnym wkładem frakcji polskiej w filozoficzny parlament europejski. Chodzi o następujące idee: senatu kooptacyjnego, dwuizbowej demarchii, wielokulturowej, zachowującej różnice narodowe „spełni ludów”, ideału „świętej amnestii” narodów (jakże aktualny po II wojnie światowej), kapitalizmu ludowego i minimum socjalnego.

inaczej synergiczni Japończycy, etnocentryczni Żydzi, niefrasobliwi Afroamerykanie, egocentryczni Polacy czy rodinni Włosi.

Kruszy się liberalny dogmat, że człowiek zawsze przedkłada zysk nad stratę. Nie wytrzymuje on konfrontacji z faktami. Na przykład w działaniu ludzkim chęć mściwej odpłaty nader często przeważa nad racjonalną kalkulacją ekonomiczną. Polski filozof i podróżnik Henryk Kamiński w książce *Rosja i Europa, Polska* opisuje na przykład rosyjskiego chłopca, który do tego stopnia wyzbył się interesu własnego (a nawet egoizmu), że w akcie zemsty powiesił się w zagrodzie sąsiada wroga. Celem tego mściwego samobójstwa było sprowadzenie carskich urzędników, aby właśnie tam prowadzili śledztwo. Wiedział on bowiem dobrze, że oznacza to złupienie całej wrogiej rodziny, co też się i stało. Łatwo przywołać inne przykłady „kultury mściwości” albo — bardziej rozpowszechnionej — „kultury zawiści”, idącej pod prąd racjonalnej kalkulacji zysków i strat.

Oczywiście można replikować, że liberalizm jest możliwy tylko w określonych warunkach kulturowych, ale właśnie tego rodzaju uwarunkowania liberałowie polscy zdawali się całkowicie lekceważyć. Powstaje więc do rozstrzygnięcia pytanie: do jakiej kultury należy społeczeństwo polskie? Do kultury społeczeństwa liberalnego „otwartego” czy zamkniętego? Są pewne podstawy do pesymizmu. W każdym razie dowodzą tego wydarzenia ostatnich dwóch lat. Trudno się oprzeć wrażeniu, że filozofia liberalizmu nie uwzględniła narodowych i kulturalnych uwarunkowań sposobów gospodarowania. Stąd bierze się często powtarzany zrzut konstruktywizmu w odniesieniu do reform liberalnych w Polsce czasu transformacji. Według krytyków dokonano ich odgórnie, zgodnie z receptą Stefana Kisielewskiego, który mówił, że Polaków trzeba wziąć za twarz i wprowadzić liberalizm. Faktem jest, że w przyпыwie optymistycznej ideologii triumfu demokratycznego liberalizmu zlekceważono doniesienia pesymistów antropologicznych. Liberałowie nie przyjęli do wiadomości historycznych świadectw tego, że na gruzach państwa pojawia się z reguły człowiek-monstrum. Nie trzeba być uczniem Thomasa Hobbesa, aby znać przykłady barbarzyństwa w bezpaństwowym świecie (Jugosławia, Czeczenia) czy prywatnych linczów w miastach opuszczonych przez Lewiatana. Można odnieść wrażenie, że teoria liberalna bazowała na szlachetnej nadziei, że człowiek jest dobry z natury, a państwo mu przeszkadza i zagraża, że bez organizacji państwowych można osiągnąć agorystyczne „świeckie zbawienie”. Zabrakło być może głębszej filozoficznej krytyki opartej o wgląd w antropologiczne podstawy filozofii polityki. Zapomniano o drzemiącej w człowieku bestii, która w XX wieku wielokrotnie ukazała swoje oblicze, fałsyfikując wszelkie teorie szczęśliwego końca historii. Wierzono, że zaniknie walka państw, klas, ras, narodów, cywilizacji, a z konkretnych ludzi wyparuje zawiść, zazdrość i nienawiści. Zapomniano także o tym, że od utylitarystycznej wersji socjalliberalizmu psychologicznie trafniejsze są ideologie faszystowskie, bazujące na idei okopu, walki, heroizmu, zagrożenia i śmierci.

Ideologia komunizmu już dawno odpłynęła, co ogłosiła w telewizji polskiej 4 czerwca 1989 roku aktorka Joanna Szczepkowska. Dzisiaj mogłaby ona dopowiedzieć, że 10 kwietnia 2011 roku zakończył się w Polsce liberalizm. Katastrofa smoleńska uruchomiła uspione emocje. Żyjemy obecnie w okresie reaktywacji państwa narodowego i przyptywu uczuć patriotycznych. Oficjalną ideologią państwa polskiego jest utopia repolonizacji, mit martyrologiczny i filozofia państwa godnościowo-patriotycznego *vel* narodowo-katolickiego.

W dzisiejszej Polsce mamy do czynienia z triumfalnym przyptywem idei symbolizowanej przez przepasaną kirem Flagę Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego. Reprezentuje ona nie tyle nominalistyczne, liberalne zgromadzenie prawne, istniejące na konkretnym terytorium, lecz substancjalną wspólnotę połączoną solidarnością niezawinionej winy. Nowa elita ma swoje rytuały, modlitwy, muzea, symbole i książki, swoich kapłanów, pisarzy i filozofów. Podjęła próbę stworzenia ośrodka politycznego opartego na bezpośrednim kontakcie z narodem praktykującym to, co w swoistym żargonie znany niemiecki filozof, notabene członek NSDAP, Martin Heidegger określał jako skierowanie ku własnej śmierci (*Vorlaufen in den eigenen Tod*).

BIBLIOGRAFIA

- Aron, R. (1992). *Widz i uczestnik. Z Raymondem Aronem rozmawiają Jean-Louis Missika i Dominique Wolton*. (Przeł. A. Zagajewski). Warszawa: Czytelnik.
- Bartula, P. (2011). *Liberalizm u kresu historii*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Besançon, A. (1997). *Les origines intellectuelles du léninisme*. Paris: Calmann-Lévy.
- Cieszkowski, A. (1899). *Ojciec nasz*. T. 2. Poznań: [s.n.].
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: the state of the debt, the work of mourning, and the new international*. (Przeł. P. Kamuf). New York: Routledge.
- Dzielski, M. (2001). *Bóg, wolność, własność*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej / Księgarnia Akademicka.
- Hegel, G.W.H. (1958). *Wykłady z filozofii dziejów*. T. 1. (Przeł. J. Grabowski & A. Landman). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Łagowski, B. (1997). Lewiatan zwany PRL-em (s. 70–74). W: B. Łagowski. *Szkice antyspołeczne*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Tocqueville, A. de (1976). *O demokracji w Ameryce*. (Przeł. M. Król). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Trentowski, B. (1974). Stosunek filozofii do cybernetyki (s. 1–206). W: B. Trentowski. *Stosunek filozofii do cybernetyki oraz Wybór pism filozoficznych z lat 1842–1845*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Trzaska-Chrzęszczewski, A. (1930). *Od sejmowładztwa do dyktatury. Studium polityczno-porównawcze*. Warszawa: Skład Główny Dom Książki Polskiej Sp. Akc.
- Trzaska-Chrzęszczewski, A. (1939). *Przyptywy i odpływy demokracji*. Warszawa: Polityka.
- Walicki, A. (2013). *Od projektu komunistycznego do neoliberalnej utopii*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.